Entrevista



Sofía Salas, *Sin título*

Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth

Gustavo Pereira*

Introducción**

La teoría del reconocimiento de Axel Honneth tiene cada vez mayor importancia en los círculos académicos anglosajones, europeos y latinoamericanos. Destacada figura en el mundo académico alemán, Honneth se circunscribe dentro de la Teoría crítica y es el actual director del Instituto de Investigación Social, tradicionalmente asociado a la Escuela de Frankfurt. Junto a Charles Taylor, Axel Honneth revitalizó la referencia a Hegel en la filosofía política contemporánea a partir de la publicación de su obra *La lucha por el reconocimiento* en 1992.

El giro teórico que Honneth imprimió a la Teoría Crítica consistió en postular la categoría hegeliana del *reconocimiento* como la herramienta conceptual más adecuada para desentrañar las experiencias sociales de injusticia y para comprender la fuente motivacional de las luchas sociales. Actualmente Honneth está interesado en encontrar, además de una explicación genética de las demandas sociales, un punto de vista normativo desde el cual poder evaluar qué reivindicaciones son justas o legítimas y cuáles no.

Con una mirada claramente hegeliana, Honneth asume que es posible leer el proceso histórico de la humanidad como un proceso que revela cierta orientación: las diferentes luchas sociales y los logros que la humanidad ha alcanzado a partir de ellas revelan un proceso de desarrollo moral de la sociedad occidental. El *telos* u horizonte normativo que permite la afirmación de tal progreso es un ideal de vida buena convergente con una cierta *eticidad formal*, constituida no por fuertes valoraciones sustantivas sino por elementos estructurales que posibilitan

* Profesor de Filosofía de la Universidad de la República (Uruguay).
** La traducción y la introducción de esta entrevista fueron realizadas por Ana Fascioli.

una autorrealización exitosa. Esta última debe ser entendida como un proceso de realización no forzada de los objetivos vitales que alguien escoge, y se asienta en la construcción de una autorrelación práctica positiva, la cual sólo puede garantizarse con la experiencia del reconocimiento de los otros. Siguiendo a Hegel, Honneth establece tres modos básicos de reconocimiento intersubjetivo: el *amor*, el *derecho* y la *solidaridad*, guiados por tres principios: la atención afectiva que rige las relaciones íntimas, la igualdad jurídica que rige las relaciones entre miembros de la comunidad política y el "principio del logro" que pauta la valoración social de las capacidades y cualidades individuales específicas en el marco de un trasfondo de valores y objetivos compartidos por la comunidad. Estos principios son el contenido básico de una infraestructura normativa que se ha ido configurando a partir de la modernidad y que, según el autor, sigue abierta a un desarrollo histórico.

Esta idea de autorrealización sustentada desde una eticidad formal permite a Honneth abordar temas tradicionales de la teoría crítica como la reificación o la conciencia enajenada. Honneth reivindica una filosofía social que no es reductible a la filosofía política, ya que tiene por tarea específica determinar y diagnosticar procesos de desarrollo social que pueden ser vistos como desórdenes o patologías sociales. Esto excede el terreno de los principios de justicia y vuelve la vista a la cuestión de cómo una sociedad puede garantizar a sus miembros una vida buena, además de justa. La incorporación de estas cuestiones a las reflexiones filosófico-políticas ha configurado uno de los aportes más significativos a una teoría crítica de la justicia.

El 17 de noviembre de 2009, Gustavo Pereira, Profesor de Filosofía de la Práctica de la Universidad de la República (Uruguay), se entrevistó con Axel Honneth en el Instituto de Filosofía de la Universidad Johann Wolfgang Goethe, Frankfurt am Main. En esta entrevista Honneth respondió acerca de la fundamentación y desarrollo de su enfoque, su relación con la teoría de la sociedad de Habermas y la ética del discurso, así como también ofreció comentarios acerca del nuevo libro en el que se encuentra trabajando.

—*De acuerdo a su propuesta, el* telos *de la autorrealización implica que se establezcan pautas de valoración social que solamente son alcanzables en términos de objetivos colectivos compartidos. Tales objetivos son a su vez horizontes éticos de valor, abiertos y plurales que garantizan la oportunidad de saberse valorado en sus capacidades y también de otorgar reconocimiento a otros. Rainer Forst sostiene que en este aspecto de su propuesta existe un dilema inevitable, porque la estima social a la que se aspira es por un lado parte de lo que alguien valora, y por otro esos valores son objeto del conflicto social, lo que vuelve sumamente dificultoso conformar un trasfondo homogéneo de valores. Es por esto que es crucial la implantación de una cultura deliberativa en tanto trasfondo de la eticidad formal que usted presenta. ¿Cuáles serían las restricciones o los rasgos de esta cultura deliberativa para evitar este dilema?*

—En este momento estoy cada vez más indiferente con respecto a lo que postulé en mi libro anterior: *La lucha por el reconocimiento*. En el libro que actualmente estoy escribiendo, tomo distancia de los presupuestos hegelianos presentes en mi obra previa; esto implica que presupongo un horizonte de ciertos valores centrales culturalmente institucionalizados que no están tan a nuestra disposición como parece posible. Entonces, con respecto a la Modernidad, sostengo que hay tres esferas de reconocimiento con sus propios principios de reconocimiento, que no podemos ignorar y sobre los cuales no podemos libremente deliberar porque ya están siempre presentes, están dados. Por lo tanto, debería haber espacio suficiente para una cultura deliberativa que, por ejemplo, tenga el poder y la capacidad de debatir el significado específico de los principios de reconocimiento, pero simplemente cuestionar alguno de estos principios, desde mi perspectiva, sería darle demasiada autoridad a tal deliberación. La deliberación como tal está ya encarnada en ciertas circunstancias históricas ya dadas en una cultura histórica, una cultura con ciertas esferas de reconocimiento que está ya siempre formada y avalando el trasfondo para nuestras deliberaciones.

Esa es mi respuesta a la pregunta sobre los elementos centrales de la autorrealización, y creo que algo de esto está ya siendo contestado por nuestra sociedad. Por ejemplo, vivir en relaciones íntimas, autocomprendernos como personas que contribuyen a través del

trabajo a la sociedad, y autocomprendernos como ciudadanos, éstas son tres metas ya dadas de autorrealización, las cuales pienso que no pueden ser cuestionadas.

—Probablemente sea en la tercera esfera, en la de la autoestima, donde el conflicto surge más claramente, aunque en todas ellas hay conflictos.
—Sí, por supuesto. Entonces los conflictos son acerca de cómo entender exactamente el principio del logro; son conflictos abiertos.

—Ésa puede ser la salida del dilema.
—Sí, eso creo. Lo que tiene mi perspectiva es un fuerte énfasis histórico.

—¿La solución debería ser siempre en términos de reciprocidad y generalidad?
—Con respecto a esa pregunta, hay debates que se están procesando y en este momento podríamos decir que están yendo en la dirección equivocada. La idea de logro aquí —en la Europa Occidental— está cada vez más limitada; lo que cuenta es un logro documentado en el éxito ocupacional o el ingreso. Creo que eso es completamente erróneo, que se está yendo en la dirección equivocada. La cuestión es cómo cuestionar este desarrollo, cuáles son los criterios. Esa es su pregunta, que es también una pregunta muy profunda. Creo que como crítico social, pero también como analista social, se necesitan criterios para poder decir por qué ciertos desarrollos son probablemente anómicos o patológicos y otros van en la línea correcta. Actualmente mi posición es que el mencionado criterio es una combinación de dos: individualización e inclusión; el problema es cómo justificar que éstos deberían ser criterios que tienen legitimidad o justificación sobre el proceso histórico global. En este momento, creo que deberíamos ser capaces de mostrar que estos criterios son internos al proceso global de reconocimiento, por lo que son criterios internos acerca de lo que es el reconocimiento. Probar esto es extremadamente difícil y no puedo decirle que lo haya logrado, pero me gustaría hacerlo. Mi posición es convergente con la de otros pensadores que están en la misma tradición que Hegel, tales como Durkheim —quien juega un rol cada vez más importante para mí—, Parsons, y probablemente Habermas. Todos

ellos tienen estos dos criterios normativos cuando surge la cuestión de por qué debemos considerar ciertos desarrollos históricos como un progreso y otros como un retroceso. La cuestión es cómo justificar esos criterios. Pienso que deberíamos hacerlo refiriendo a condiciones internas del proceso de reconocimiento.

—*Con respecto a la relación de su teoría con la antropología, en su obra puede percibirse cierta oscilación. En su debate con Nancy Fraser, usted explícitamente se distancia de un compromiso con una antropología, pero en su artículo* "The social dynamics of disrespect", *usted apela a una cierta antropología para justificar su programa alternativo a la ética discursiva. ¿Dónde se sitúa precisamente su propuesta en relación con una antropología?*
—Las premisas antropológicas se están reduciendo cada vez más en mi pensamiento. Esto significa que las premisas antropológicas que necesito son ahora relativamente débiles, esto es, sólo mantengo que todos los seres humanos para realizarse y para ganar cierto autorrespeto —que tomo como requisitos antropológicos—, necesitan cierto tipo de reconocimiento. Eso es todo. Ya no pretendo que la distinción que hago entre diferentes formas de reconocimiento tenga un *status* antropológico. Ellas son el resultado de un proceso histórico de diferenciación. Es decir, que la distinción entre las diferentes formas de reconocimiento es ahora percibida —al menos para mí— como resultado de la historia y no como antropológicamente enraizada. Entonces, estoy hablando de una conexión débil con ciertos requerimientos antropológicos, al igual que Hegel, cuando hace la distinción en tres formas de eticidad en su *Realphilosophie*. En definitiva, es la idea de que somos seres necesitados de cuidado, de satisfacer nuestros intereses, y somos también seres políticos. Esto es una raíz antropológica débil, muy débil. Creo que la distinción entre esferas de reconocimiento está históricamente dada, lo que también significa que las diferentes formas de reconocimiento son un resultado de la historia, y los problemas internos entre las diferentes formas de respeto —legal y moral— y todas esas diferenciaciones, ahora las trato más como el resultado de ciertos procesos históricos. Es por ello que en el nuevo libro que estoy escribiendo sobre eticidad democrática realizo otras distinciones; diferencio entre "respeto legal" y "respeto moral" como dos formas

diferentes de reconocimiento. Y a su vez, a estas dos formas de reconocimiento las diferencio en tanto que son, podríamos decir, formas más básicas de reconocimiento, previas a aquellas que se encuentran en las relaciones privadas, el mercado o la comunidad política. Son formas más profundas de reconocimiento. Pero todas estas distinciones son el resultado de procesos históricos de aprendizaje y diferenciación.

—Mi próxima pregunta es sobre la segunda esfera de reconocimiento de su propuesta, donde usted sitúa a los derechos como articuladores de ella. ¿No es necesario contar con una guía que permita realizar fácticamente las tres generaciones de derechos que aseguran el reconocimiento legal? En especial me gustaría focalizarme en el hecho de que en su propuesta usted no considera suficientemente las discusiones del intenso debate sobre justicia distributiva que han tenido lugar durante los últimos treinta años; todas estas discusiones llevan directa o indirectamente a la realización de los derechos que usted presenta. Tal vez una forma de fortalecer su propuesta sería integrar algunas de estas discusiones; en particular creo que es muy prometedor explorar una potencial conexión entre su propuesta y el enfoque de las capacidades de Sen.

—En mi debate con Nancy Fraser, intenté manejar la cuestión sobre la distribución pero no con una forma específica de distribución. Pienso que las formas de distribución son resultados de formas de reconocimiento, y no quiero negar la importancia de las cuestiones distributivas —distribución de recursos, bienes, etc.—, pero siempre las considero como secundarias frente a las formas de reconocimiento que están establecidas. El enfoque de las capacidades en la versión de Nussbaum, que es con la que estoy más familiarizado, tiene una fuerte carga antropológica; lo digo por su lista de capacidades. Esto es incluso antropológicamente más fuerte que lo que planteé en *La lucha por el reconocimiento*. Lo que tomamos como capacidades necesarias o básicas depende de qué *status* normativo atribuimos a los otros, y en este sentido, las capacidades son relativas al previo reconocimiento de esto. Si se asume esto, las capacidades pueden ser contempladas, pero como dependientes de nuestra base de reconocimiento recíproco. Por ejemplo, si entendemos los derechos como una forma de reconocimiento

mutuo, lo cual pienso que es básico, entonces se podría afirmar que para ser capaz de usar ciertos derechos, ciertas capacidades son necesarias; no hay duda de esto. Pero el tipo de capacidades y el número de capacidades que se consideren fundamentales es fuertemente dependiente de la base de reconocimiento mutuo.

—*Tengo especial interés en su posición sobre la renovación de la Teoría crítica. En esa tarea, ¿considera que su programa puede ser entendido como un complemento de la ética discursiva o como una alternativa a ella?*
—Es una pregunta difícil. Me tomó mucho tiempo encontrar una respuesta clara a ello. Cuanto más me veía forzado a pensar en esto —porque usted no es el primero que me lo plantea—, más me convencía de que no es un complemento sino una alternativa a la ética discursiva. En primer lugar, porque estoy cada vez menos seguro sobre el real *status* de la ética discursiva. Para mí, no es tan claro como lo era en años anteriores, cuando aún era asistente de Habermas. Creo que como otros críticos han dicho, la ética discursiva es otra versión de la teoría de la democracia, y nada más; no es una respuesta a cuestiones morales. Si hacemos una distinción entre el ámbito público y el ámbito privado, tenemos cuestiones políticas en el terreno público y cuestiones morales en el terreno privado. Con respecto a estas cuestiones morales en la esfera privada, la ética discursiva no es una real respuesta. En relación a las cuestiones públicas, las que creemos que son de importancia pública, allí la ética del discurso es una respuesta, pero es una respuesta que va estrictamente en la dirección de la democracia deliberativa. Plantea que debemos pensar en la respuesta a las cuestiones públicas, en tanto que autorizadas por una comunidad democrática que abarca a todos en una sociedad y establece restricciones al espacio deliberativo. En esto estoy de acuerdo. Con respecto al otro dominio, tengo que decir otra vez que depende de qué *status* normativo le atribuimos a los otros. La forma en que resolvamos problemas morales es algo independiente de cuestiones públicas; es completamente dependiente de nuestra relación con los demás, de cómo esta relación es definida. Para mi nuevo libro, escribí un capítulo sobre autonomía moral, donde indirectamente discuto con la ética discursiva de corte kantiano e introduzco una perspectiva hegeliana, esto es, que las

soluciones morales de ciertos conflictos dependen de ciertas relaciones de reconocimiento ya dadas. Creo que Hegel quizás diría que la autonomía moral está siempre encarnada en relaciones de reconocimiento, por lo tanto significa algo distinto tener un problema moral con un amigo, que tenerlo con un colega o con otros ciudadanos. Y la solución del conflicto depende de cómo reconozco al otro, qué *status* normativo tiene él o ella, porque eso significa que las expectativas son diferentes y que las reglas son diferentes. Por lo tanto, cuanto más defiendo este tipo de idea, menos posible me parece la propuesta de la ética discursiva. Es diferente entrar en un discurso con un amigo que tener un discurso con otro ciudadano, porque en los dos casos, el tipo de consideraciones que tengo o de obligaciones que tengo son diferentes. Por lo que el discurso está siempre encarnado en el mundo de la vida moral ya existente; este es el punto central. La ética del discurso a veces invita a la ilusión de que podemos separarnos completamente de esos límites impuestos a través de esas relaciones de reconocimiento. Si tengo un conflicto moral con un amigo, la ilusión que acarrea la ética del discurso es que puedo distanciarme de la institución "amistad", y yo creo que eso no es posible, ya que siempre estoy considerando estas cuestiones "dentro" de la institución amistad, por lo tanto no es un discurso libre sino que es un discurso "encarnado". "Encarnado" significa que ya está preestructurado por ciertas ideas históricamente predominantes sobre lo que es la amistad, por esto soy escéptico acerca de la impronta kantiana presente en la ética discursiva y describo mi propia posición como una alternativa en lugar de un complemento.

—*¿Puede su programa ser entendido como realizando el principio de corresponsabilidad de Apel? Esta es una idea que me atrae mucho, porque usted está muy preocupado por cómo dar cuenta de esas condiciones que permiten a alguien ser capaz de dar razones, justificar o argumentar.*

—La ética discursiva siempre está presuponiendo que estamos en un discurso, de que podemos en el discurso superar nuestra condición de radicalmente situados. Significa que en un discurso nosotros somos libres de limitaciones morales del mundo de la vida. Que nos liberamos.

—*Ser libres de circunstancias sociales, como la pobreza, por ejemplo.*
—Por supuesto, pero me refiero a algo más. Que podemos ser libres de las relaciones específicas que ya tenemos con otros. La idea de la ética del discurso es que alguien puede emanciparse de los límites de esos lazos previos de relaciones. Mientras tanto, mi formulación sería que el reconocimiento viene antes de la justificación, porque la forma en que justificamos nuestras soluciones morales o la forma en que tenemos un diálogo abierto sobre normas morales, está prefigurado o previamente restringido por la forma en que reconocemos al otro. Es muy diferente tener un diálogo con un amigo, con un ciudadano o con una persona en el lugar de trabajo, por lo tanto el reconocimiento viene primero, lo que cambia todo.

—*Y qué piensa entonces de la posibilidad de que su teoría trabaje junto al principio de corresponsabilidad de Apel? Apel sostiene que estamos obligados a realizar todas las condiciones necesarias para alcanzar la realización de la situación ideal de habla.*
—Verá, esa era mi creencia unos años atrás. Pero entonces, aún tenía la idea de que mi enfoque del reconocimiento complementaba la ética discursiva. En aquel momento, pensaba que las diferentes actitudes o formas de reconocimiento eran instrumentos en la realización de las condiciones del discurso. Tengo un artículo corto —que pienso nunca fue traducido— que va en esa dirección: "*Comprender la teoría del reconocimiento como un complemento*". Pero ahora, pienso que es una alternativa porque el discurso no es tan independiente como Apel desea, sino que siempre está situado y encarnado.

—*Entonces, ¿usted no necesita un programa de fundamentación?*
—No, no en el sentido fuerte de Apel.

—*O en el de la ética discursiva de Habermas.*
—Pienso que Habermas es completamente ambiguo en ese tema. Apel es más claro que Habermas. Creo que Habermas intentó tener una fundamentación, y luego retrocedió al respecto y tuvo que volverse un poco más hegeliano. La idea global de que hay un *telos* en los actos de

habla ya no está presente en Habermas, aunque yo estoy de acuerdo con eso.

—*Contar con un programa de fundamentación puede resolver, por ejemplo, el problema de identificar un criterio que paute cuándo una situación social es claramente un avance frente a otra. En su artículo* "Reconocimiento como ideología", *usted tuvo que apelar a un cierto realismo para solucionar esta dificultad, y considero que con un programa de fundamentación esto no sería necesario.*
—Seguro, con un programa de fundamentación es más fácil; la cuestión es si el precio no es muy alto. La respuesta que le di sobre los criterios tiene que ver con esta cuestión. Todavía dudo acerca de lo que debería decir, porque Apel debería decir también que el reconocimiento mutuo entre los seres humanos incluye un cierto *telos*, a saber, inclusión e individualización.

—*Lo que Apel llama "Parte B" es de carácter teleológico. Apel en su teoría reproduce la arquitectura de Kant con un aspecto deontológico en* La fundamentación de la metafísica de las costumbres *y uno teleológico en* La metafísica de las costumbres. *Entonces su posición está muy cerca de la suya ya que explícitamente cuenta con un* telos.
—Sí, pero me gustaría decir que en mi caso, esa sería una combinación extraña entre fundamentalismo en el sentido kantiano e historia en el sentido hegeliano. Pero entonces, usted puede preguntar si Hegel no tiene una cierta fundamentación en su noción de Espíritu, lo que nos trae muy cerca de la idea de Apel. Por lo que la cuestión no se zanja completamente.

—*Mi próxima pregunta es acerca de su idea de una eticidad postradicional. ¿Cuál es la diferencia entre su versión de eticidad y la de Wellmer?*
—El artículo de Wellmer[1] me atrae mucho, justamente porque estoy escribiendo mi libro sobre la idea de eticidad. A diferencia de Wellmer,

[1] Honneth refiere al artículo de Wellmer, A. (1996), "Condiciones de una cultura democrática. Sobre el debate entre 'liberales' y 'comunitarios'", en Albrecht Wellmer. *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra-Universitat de Valencia.

yo voy en una línea más hegeliana. Pienso que la eticidad no es sólo la forma ética de la democracia, sino la forma ética de las sociedades morales. Soy más hegeliano de lo que Wellmer quiere ser, él cree —como también Habermas— que la eticidad es la noción para la forma de vida de la ciudadanía democrática. Yo pienso que la eticidad debería ser la noción para la forma de vida de ciudadanos morales, pero no sólo en su rol de ciudadanos políticos, sino en su rol de miembros de sociedades morales. Esto significa que la eticidad incluye la vida privada, formas de relaciones íntimas y, lo que es sumamente importante para mí, ciertas formas de vida económica. También en la vida económica debemos tener cierta eticidad: a saber, la eticidad del mercado, que debería tener cierta forma normativa. El mercado que tenemos hoy, el mercado neoliberal, es una violación de la forma ética del mercado. Hegel tenía esta idea, Durkheim tuvo esa idea, que el mercado económico capitalista sólo tiene una forma ética cuando es regulado en cierto sentido, es decir, cuando incluye a todos, que cada uno es específicamente incluido en el mercado, de tal manera que ciertas formas de estima social son posibles. Sólo así la eticidad es posible, por eso en este sentido creo que la eticidad no es sólo una noción política, sino que es mucho más comprehensiva.

—*Usted ha presentado una teoría de la reificación como una contribución al desarrollo de una teoría crítica de justicia. Creo que una teoría de la explotación también sería necesaria para ello. ¿Cuál piensa usted que es el mejor camino para hacerlo? Soy consciente que ésta es una cuestión muy amplia, pero por ejemplo, ¿usted considera que el marxismo analítico ha realizado una contribución significativa en este tema?*

—Esta es una pregunta extremadamente difícil. No tengo una imagen clara de cómo tratar la explotación. Pienso que en el marxismo analítico tradicional es tratada muy técnicamente, en el sentido que le dio Marx, lo que significa que "explotación" es la palabra que usamos para expresar cierto tratamiento del trabajador, por el cual es explotado a través de su pago. Por lo que es muy técnico. Creo que deberíamos empezar por una noción más amplia de "explotación", que tenga significado en diferentes circunstancias y no sólo respecto de la economía. Entonces, lo que tenemos que ver es cuál es el significado central de "explotación",

lo que es muy difícil de definir. Si tuviera que definirla, creo que empezaría por encontrar el significado central de explotación, y luego ver cómo opera en diferentes esferas, en la económica, en la privada, en la política, etc. Considero que de esta forma se contaría con un concepto de explotación en un sentido más amplio, y más comprehensivo que, por ejemplo, en el caso de Roemer, cuyo marxismo analítico es muy restringido al estar directamente remitido a la crítica de la economía política marxista.

—*Comparto con usted la crítica que le ha hecho a la distinción habermasiana entre "sistema" y "mundo de la vida". Pensando en alternativas al poder de las burocracias y el sistema económico, ¿cree que el concepto de "contrahegemonía" de Gramsci es apropiado para desarrollar una alternativa a este tipo de patologías?*
—Otra pregunta difícil. No veo al concepto de contrahegemonía como una solución directa a los problemas que Habermas quería resolver con la utilización de la teoría de sistemas. Pero creo que definitivamente es importante para tratar el desarrollo en las esferas que he diferenciando. Gramsci —por lo que conozco y hace mucho que leí con profundidad los *Cuadernos de la prisión*— es muy claro sobre una cuestión que es de interés para mí: cómo describir las luchas sobre la interpretación de ciertos principios institucionalizados. Su propuesta es muy útil para describir a los juegos de poder y las luchas "definicionales" en tales interpretaciones, es decir, a los actores en la sociedad tratando de ganar hegemonía en la definición de criterios. En este sentido creo que su enfoque es fantástico y no suficientemente valorado hoy.

Probablemente, también trataría de usarlo con respecto al sistema económico, porque la forma en que el mercado es regulado es una cuestión de hegemonía. La primera toma de distancia que he hecho con respecto a Habermas es mi creencia de que el mercado no es una esfera libre de normas, y que por el contario está siempre normativamente regulado. Entonces, como está claro que la cuestión acerca de cuáles normas guían el mercado es una cuestión de lucha entre actores en el mercado por ganar hegemonía, creo que la respuesta a su pregunta sería "sí".